

Racionalidade e Teoria da Mente em Alasdair MacIntyre¹

JOSÉ MANUEL CURADO
(Universidade do Minho)

I

1.1. A leitura que aqui se propõe da obra de Alasdair MacIntyre tem a seguinte estrutura: as características do discurso moral contemporâneo só podem ser compreendidas à luz da teoria da racionalidade e esta à luz de uma teoria da mente. O que está em causa, por conseguinte, é a natureza da racionalidade: O que significa ser racional? Como conciliar a racionalidade como interesse e a racionalidade como tribunal neutro em que os conflitos se podem resolver? Como depende a noção de racionalidade de uma teoria da mente? As análises² habituais da obra de MacIntyre têm nela sublinhado

¹ Agradeço a Enrique Bonete Perales, da Universidade de Salamanca, a sugestão de escrever este *paper*. Indicações preciosas dos principais marcos da investigação contemporânea em teorias da racionalidade foram-me dadas por Fernando Broncano, da Universidade de Salamanca.

² A melhor colecção de estudos críticos da obra de MacIntyre é a de John Horton e Susan Mendus, eds., *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Cambridge: Polity Press, 1994). Esta obra possui também um útil inventário da bibliografia de MacIntyre: «Selected Bibliography of the Publications of Alasdair MacIntyre», pp. 305-318. Ver, também, as seguintes análises detalhadas: Annette Baier, «MacIntyre on Hume», *Philosophy and Phenomenological Research*, 51: 1 (1991), pp. 159-163; Gerald Dworkin, «Reply to MacIntyre», *Synthese*, 53 (1982), pp. 313-318; William K. Frankena, «MacIntyre and Modern Morality», *Ethics*, 93 (Abril 1983), pp. 579-587; Harry Frankfurt, «Comments on MacIntyre», *Synthese*, 53 (1982), pp. 319-321; Arran E. Gare, «MacIntyre, Narratives, and Environmental Ethics», *Environmental Ethics*, 20: 1 (1998), pp. 3-22; Russell Hittinger, «After MacIntyre: natural law theory,

os aspectos de maior fragilidade, como a dificuldade em delimitar as tradições de inquérito moral, o peso da dimensão histórica na construção argumentativa, a crítica ao liberalismo, a relação entre várias civilizações, etc. O que não foi ainda suficientemente estudado são as consequências que o núcleo mais importante da proposta de MacIntyre – a interpretação dos dilemas morais da sociedade contemporânea – coloca à investigação da mente. Que tipo de mente está presente no desacordo moral e que tipo de mente está presente nos raros pontos em que existe acordo? O estudioso da ética está preocupado sobretudo com os conteúdos a debater num dado assunto. As propriedades da mente, como a representação, a construção de argumentos e a capacidade de fazer enunciados com valores de verdade, não são um assunto ético. O que é extraordinário em MacIntyre é o modo como a mais conspícua característica do discurso moral – o desacordo – está directamente dependente de realidades não morais, como a história, as tradições de inquérito e a teoria da mente em algumas das suas partes mais centrais, como a identidade pessoal e a razão prática.

A diversidade de pontos de vista defendidos na moral, na teoria da justiça e na política coloca várias questões. A primeira é a oferecida pela ausência de aceitação universal das teses. Um olhar superficial apreende conteúdos incompatíveis expressos em argumentos que se esgrimem infundavelmente: a defesa da desigualdade da distribuição da riqueza é incompatível com a defesa de uma maior igualdade; a defesa do aborto é incompatível com a proibição; apenas o cansaço impede um inventário das divergências. A existência da diversidade é surpreendente também porque é excepcional em termos históricos. Grande parte das comunidades humanas passadas parece desprovida de conflitos sobre os grandes assuntos. Para evitar que esta tese de

virtue ethics, and eudaimonia», *International Philosophical Quarterly*, XXIX: 4 (1989), pp. 449-461; Charles Larmore, «Book review: *Whose Justice? Which Rationality?*», by Alasdair MacIntyre», *The Journal of Philosophy*, 86: 8 (1989), pp. 437-442; Justino López Santamaria, «A propósito de Alasdair MacIntyre: una propuesta polémica, la vuelta a la tradición», *Estudios Filosóficos*, 121 (1993), pp. 529-538; Salvador Mas Torres, «El tema de la virtud: A. MacIntyre, lector de Aristóteles», *Revista de Filosofía* [Universidad Complutense], IX: 15 (1996), pp. 159-181; Rachel M. McCleary, «Review of *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, by Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre», *Ethics*, 94 (April 1984), 515-517; J. B. Schneewind, «Virtue, narrative, and community: MacIntyre and morality», *The Journal of Philosophy*, LXXIX: 11 (1982), pp. 653-663; J. B. Schneewind, «MacIntyre and the indispensability of tradition», *Philosophy and Phenomenological Research*, 51: 1 (1991), pp. 165-168; Pablo da Silveira, «Aristote, MacIntyre et le rôle de la norme dans la vie morale», *Revue philosophique de Louvain*, 91, 4^e série, n.º 92 (1993), pp. 548-575.

MacIntyre seja interpretada como um olhar simplificador que uma razão eurocêntrica lança a outras civilizações, é importante demonstrar que os conflitos do discurso moral contemporâneo têm outras propriedades diferentes das propriedades da divergência de opiniões dentro de uma dada civilização. Assim, por exemplo, na Grécia dificilmente um epicurista subscreve o que um platônico ou um estóico propõem. A falta de acordo na moral hodierna é diferente da divergência de opiniões entre velhos gregos. Compreender como se chegou à situação de uma diversidade em que muitas teses em disputa são defendidas é uma tarefa difícil.

Uma segunda questão corre mais profundamente nos dilemas morais. Não são apenas os conteúdos que se combatem uns aos outros. As ferramentas argumentativas e a noção de verdade que está presente nas várias posições em conflito obrigam a que seja equacionada a teoria da racionalidade. Quando um enciclopedista (não apenas no sentido setecentista deste termo mas sobretudo no sentido que lhe dá MacIntyre dos participantes na nona edição da *Encyclopaedia Britannica*, herdeiros do iluminismo e expoentes do liberalismo) defende a existência de princípios racionais comuns a todos os homens e acrescenta que o que afirma é evidente e verdadeiro, esta posição é incompatível com o que o antropólogo descobre sobre a racionalidade dos povos. O que é evidente e verdadeiro raramente é comum a todos os homens. A racionalidade é, estranhamente, um assunto de elevada conflitualidade. Finalmente, a racionalidade é um dos aspectos da mente. Só será possível esclarecer o problema da racionalidade dentro do contexto da teoria da mente. O que um historiador da ética e um analista da sociedade contemporânea como MacIntyre procura fazer é perspectivar a manifestação da falta de acordo na política, na justiça e na moral a partir de um denominador comum do humano, a racionalidade. Esta estratégia é polémica porque se organiza segundo a ideia que os dilemas e a falta de consenso são sintomas visíveis de problemas numa instância mais profunda. Fazer diagnósticos de males da cultura é um empreendimento cultural velho e que quase sempre teve como consequência a sugestão de uma terapêutica.

O desacordo entre argumentos morais e políticos obriga a que se altere o nível em que se equacionam as questões. Um dos resumos³

³ As três principais obras de MacIntyre serão citadas com siglas seguidas do número da página. Assim, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (2nd ed., London, Duckworth, 1985 [1st ed., 1981]), 286 pp., terá a sigla AV. A obra *Whose Justice? Which*

feitos por MacIntyre da tese que propõe é claro na ligação que estabelece entre a verificação da diversidade actual no discurso moral, na teoria da justiça e nas concepções políticas com a teoria da racionalidade: «So there is still a reluctance... to allow that our divisions run so deep that we confront the claims of genuinely rival conceptions of rationality... nothing less than the question of what rationality is... is now posed by our conflicts» (TRV 8).

É importante compreender porque é diferente o desacordo contemporâneo em relação à divergência de opiniões antigas. O modo como MacIntyre descreve a situação do discurso moral no tempo contemporâneo em *After Virtue* é extremamente poderoso. Suponha-se o cenário hipotético da ocorrência de uma catástrofe que tenha destruído todos os indícios da prática científica dos povos, nisso incluindo as figuras representativas, os laboratórios, os livros e os instrumentos de investigação. Num momento posterior a essa catástrofe, os povos procuram recuperar essa tradição científica, voltando a reconstruir o pouco que sobreviveu da catástrofe, como partes de livros, artigos rasgados, conceitos isolados. A utilização de partes desconexas das noções científicas anteriormente válidas não chega para formar uma mentalidade científica. Criou-se um sucedâneo próximo do original mas completamente afastado do projecto científico anterior a essa catástrofe. Fazer ciência não é apenas utilizar os símbolos típicos da actividade científica. Um museu de ciência com instrumentos científicos do século XVIII não é um lugar de actividade científica. É tributário, pelo contrário, de um ideário patrimonial e pedagógico ao serviço do valor que é a manutenção da identidade de uma comunidade. Da mesma forma, o facto de um coleccionador americano ter objectos de arte africanos não o transforma num seguidor das crenças mágicas que os primeiros proprietários desses objectos possuíam. A existir um espírito de coleccionador, ele é muito diferente de um espírito tribal mágico. A pergunta impõe-se: qual o objectivo desta história ficcional que inicia o argumento de *After Virtue*? A hipótese que MacIntyre procura demonstrar é que «in the actual world which we inhabit the language of morality is in the same state of grave disorder as the language of natural science in the imaginary

Rationality? (London, Duckworth, 1988), 410 pp., terá a sigla WJ. A obra *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition, being Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988* (Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1990), 241 pp., terá a sigla TRV. Os restantes títulos serão referidos por extenso.

world which I described» (AV 2). É este o assunto cujas consequências é importante clarificar: as características da actual linguagem da moralidade e as razões para que esteja numa desordem tão acentuada.

A história ficcional proposta equaciona um outro problema. Depois da catástrofe que destrói a ciência de uma civilização, os herdeiros dos remanescentes dessa ciência podem organizar a reconstituição da mesma porque compartilham uma mesma realidade objectiva. Se o ambiente continua a colocar os mesmos problemas (as leis fundamentais da natureza, a sobrevivência e as melhores estratégias para a garantir, o desejo de melhoria das condições de vida), é plausível que a ciência posterior à catástrofe seja semelhante em muitos aspectos à ciência anterior. Se esta tinha como verdade que existem quatro forças físicas no universo, aquela também compartilha a crença que no universo existem quatro forças. O verdadeiro não se altera segundo o tempo ou segundo as crenças de diferentes grupos humanos. O princípio da identidade não tem período de validade. Nunca se enfrenta a situação que ele seja verdadeiro num século e que seja falso num outro século. O tempo não altera o facto que é verdadeiro. A descrição do estado catastrófico da linguagem da moralidade actual impõe uma outra versão do momento em que uma nova geração reconstitui um todo de ciência ou um todo moral a partir de fragmentos. Talvez a própria noção de facto seja regional dentro da racionalidade humana, um evento datado e não comum a todos os povos. A mesma suspeita é lançada sobre os princípios lógicos e sobre os valores de verdade.

Qual a importância destas duas situações extremas, a da história ficcional e a da linguagem da moralidade actual? MacIntyre parece desejar alcançar dois efeitos retóricos com a sugestão perturbadora do primeiro capítulo de *After Virtue*: diagnóstico e incapacidade de ver. Porquê diagnóstico? A linguagem ética actual é um conjunto de fragmentos que sobreviveram a um discurso moral entretanto desaparecido. As avaliações, os enunciados normativos, os quadros de referência ética, os modelos de comportamentos morais, as listas de virtudes e as listas de comportamentos reprováveis que se utilizam contemporaneamente já estiveram integradas numa cosmovisão em que faziam sentido total. A razão do desaparecimento do discurso moral anterior, a filiação dos fragmentos remanescentes das grandes escolas de debate moral antigo («all those various concepts which inform our moral discourse were originally at home in larger totalities of theory and practice in which they enjoyed a role and function supplied by contexts of which they have now been deprived», AV 10),

e os motivos porque o discurso moral contemporâneo não é original são tarefas que a argumentação tem de demonstrar. Como verificar o diagnóstico, melhor, como começar a verificar que existe de todo um problema a resolver, algo que não está correcto na linguagem da moralidade hodierna?

As características do discurso moral que são sintomas de problemas mais profundos da mentalidade liberal constituem um inventário vasto. As posições e as atitudes morais utilizam-se sobretudo para expressar desacordos. A defesa de uma tese sobre um assunto com graves repercussões éticas e a defesa da tese contrária são intermináveis porque as partes em oposição não conseguem encontrar uma estratégia racional para dirimir o conflito ou para estabelecer um acordo moral. Os discursos morais são incomensuráveis (no velho sentido da incomensurabilidade matemática ou da incomensurabilidade entre paradigmas científicos, na acepção de Kuhn – sobre os factos da incomensurabilidade, ver TRV 121) porque os esqueletos argumentativos em que se organizam possuem propriedades de coerência interna, isto é, a passagem das premissas às conclusões é logicamente correcta no interior de cada argumento mas estes são entre si de compatibilidade impossível. Cada grupo de argumentos utilizados tem uma longa história intelectual que o legitima e auto-sustenta. Os exemplos de MacIntyre são ilustrativos de assuntos incontornáveis nas sociedades contemporâneas: as características da guerra moderna e da justiça das acções militares, o aborto e as formas que cada ser humano tem de administrar o corpo próprio, o tema económico da justiça de oportunidades, etc.

O segundo efeito retórico é mais subtil mas tem igualmente uma velha tradição na sua utilização. O que é a incapacidade de ver? São dois os registos utilizados por MacIntyre: «the inhabitants of the imaginary world reached a point where they no longer realized the nature of the catastrophe which they had suffered» (AV 3). O cenário ficcional e a sua transposição para a análise das práticas do discurso moral consegue demonstrar como uma alteração suficientemente forte nos comportamentos discursivos produz um efeito de habituação perverso. Não está em causa a existência de uma boa intenção por parte dos novos utilizadores dos restos de uma ciência perdida. A boa intenção existe, mas, de qualquer modo, é indiferente que esteja ou não presente. A questão coloca-se na atribuição do mesmo valor a algo que perdeu a referência desse valor. Os livros, os artigos, os instrumentos só têm sentido dentro da esfera de uma sociedade que outorga à ciência uma posição elevada. Mas existe uma segunda

incapacidade de ver: «the catastrophe will have to have been of such a kind that it was not and has not been – except perhaps by a very few – recognized as a catastrophe» (ibid.). A situação do discurso moral é trágica precisamente porque, numa ilusão de perspectiva, parece não existir qualquer problema. Os utilizadores contemporâneos dos restos de uma linguagem perdida não se apercebem da própria situação⁴. Quem são os «very few»? Mais importante ainda, porque são eles excepção e porque não é o próprio MacIntyre vítima da fragmentação, dos dilemas e da falta de um vocabulário moral homogéneo? MacIntyre não clarifica este ponto, se bem que o tenha equacionado a respeito dos autores do método genealógico (quem critica o que critica?).

A comparação do estado da ciência natural com o discurso moral não tem, contudo, nenhum objectivo ontológico a alcançar mas apenas o tornar claro o efeito da incapacidade de ver. A despeito da utilização de um discurso moral fragmentado, continua a existir a capacidade humana para construir enunciados de afirmações morais, tal como, num outro registo, as vítimas da catástrofe do discurso científico continuam a possuir órgãos sensoriais e estruturas de intencionalidade que lhes permitem reconhecer o ambiente e fazer enunciados acerca de objectos externos à mente. Na ordem moral, continua a existir a capacidade humana de fazer avaliações e de se pronunciar sobre aspectos normativos. O único modo de ultrapassar a incapacidade de os utilizadores da linguagem de moralidade actual se aperceberem do seu estado e de que a linguagem que utilizam os está a trair («that he [sc. o radical moderno] too may be being betrayed by the very language he uses is not a thought available to him», AV 4) é o de adoptarem um ponto de vista histórico. Como se chegou a este estado

⁴ É importante não interpretar por excesso o tema muito antigo da incapacidade de ver. Todavia, é sedutor discernir nesta estratégia de argumentação algo de gnóstico. A mensagem gnóstica estrutura-se segundo um apelo ao despertar e ao olvido. Alguns textos característicos, como o Hino da Pérola (ver e. g. Paul-Hubert Poirier, ed., *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain-la-neuve, Servide d'Impression de l'Université Catholique de Louvain, 1981), transmitem a incapacidade do próprio se aperceber da sua condição. Sobre o tema da incapacidade de despertar e ver, cf. George MacRae, «Sleep and Awakening in Gnostic Texts», in Ugo Bianchi, ed., *The Origins of Gnosticism* (Leiden, E. J. Brill, 1970), pp. 496-507, e, igualmente, Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York, Harper & Row, 1963), especialmente cap. VII. Aliás, esta é uma sugestão platónica (*República*, 516c, 519a-b). O objectivo de MacIntyre é mais modesto: o participante num debate moral não se apercebe frequentemente que a linguagem que utiliza não é homogénea nos valores que permite enunciar.

de desorganização do discurso moral? A *disquieting suggestion* de MacIntyre sublinha dois pontos importantes: a dificuldade em encontrar estratégias de acordo racional para dirimir conflitos morais; e as alterações do quadro das virtudes ou a convicção na intemporalidade de um núcleo duro de algo que possa ser considerado virtuoso. Se o primeiro ponto se encontra do lado dos problemas, o segundo encontra-se do lado da terapêutica.

A crença na possibilidade de resolução racional de diferendos está baseada numa ilusão eurocêntrica e moderna. O que importa argumentar é que a base da moralidade *não pode ser* a racionalidade porque isso é ter por demonstrado a existência de uma racionalidade única. Em certo sentido, tomar a racionalidade como base da moralidade é cometer um erro de argumentação porque se faz depender um nível normativo de um nível positivo. Um forte elemento de demonstração que este é um pressuposto sem fundamento é a existência de conflitos não éticos (e. g. procedimentos, decisões, planos) que não podem ser resolúveis por estratégias racionais (com tudo o que esta expressão significa: construção de argumentos lógicos, reunião das premissas correctas, dedução de conclusões legítimas, descoberta de factos susceptíveis de escrutínio universal, etc.). Quando MacIntyre afirma repetidas vezes que «there seems to be no rational way of securing moral agreement in our culture» (AV 6), ou, mais à frente, «the rival premises are such that we possess no rational way of weighing the claims of one as against another... there is in our society no established way of deciding between these claims» (AV 8), parece partir do pressuposto que é possível e desejável uma estratégia de racionalidade única para mensurar teses morais antagónicas. Isto afigura-se problemático. Porquê? Começa por ser difícil defender a posição que as raízes da moralidade sejam diáfanos e claras ao inquérito puramente racional. Estamos longe de ter isso assegurado. Talvez as raízes do comportamento moral se encontrem num parâmetro religioso opaco a métodos racionais e numa tradição histórica a respeito da qual não seja possível reconstruir a informação pertinente. Este contra-argumento é perfeitamente defensável, pense-se, por exemplo, no modo como Durkheim faz depender a mais importante forma de direito, o penal, de uma base religiosa, em *A Divisão do Trabalho Social* (livro 1, caps. 2-4). Mesmo que as raízes da moralidade possam ser objecto de investigação racional, persiste a incerteza a respeito do ponto de vista a adoptar. Mais recentemente, os fundamentos da moral têm sido perspectivados segundo uma vasta colecção de pro-

jectos teóricos⁵, da sociobiologia de Wilson, pela teoria do gene egoísta de Dawkins, até à psicologia evolutiva de Leda Cosmides e John Tooby. Além disso, fica por demonstrar que um modo racional de resolução de conflitos se possa aplicar de todo a matéria ética. A dúvida é oportuna se se considerar a dificuldade em resolver conflitos de um modo perfeitamente racional. Esta convicção faz pleno sentido se considerarmos legítima uma enorme simplificação do comportamento humano, ao modo do modelo de comportamento económico da escola económica clássica. Para mais, é problemático que seja possível basear partes importantes do comportamento social num princípio único de racionalidade. A história dos dilemas da racionalidade social é demasiado grande para que a defesa de uma forma racional de dirimir diferendos de linguagem moral se possa propor sem obstáculos. O conjunto desses dilemas da racionalidade social é muito grande (veja-se uma impressionante lista e uma reflexão sobre os mesmos em *Solomonic Judgements*, de Jon Elster).

O segundo aspecto a objectar é subtil. MacIntyre utiliza expressões em que veicula a existência de um âmago de moralidade para além das linguagens e das aparências de moralidade, uma «integral substance of morality» (AV 5). A negação que faz em benefício do seu argumento caracteriza o relativismo na linguagem moral como uma proposta de emotivismo, caracterizado como a doutrina que defende que todos os juízos valorativos não são mais do que expressões de preferência, de atitude ou sentimento:

«Contemporary moral disagreements of a certain kind cannot be resolved, because *no* moral disagreements of that kind in any age, past, present or future, can be resolved. What you present as a contingent feature of our culture, standing in need of some special, perhaps historical explanation, is a necessary feature of all cultures which possess evaluative discourse» (AV 11).

Esta aparente objecção interior à argumentação do próprio MacIntyre não tem consequências, pois é perspectivada como mais um sintoma da desorganização da linguagem da moralidade contemporânea. O ponto a defender torna-se extremamente conspícuo no extraordinário capítulo catorze de *After Virtue*, «The Nature of the

⁵ Uma útil revisão do trabalho desenvolvido neste campo encontra-se em Matt Ridley, *The Origins of Virtue* (Harmondsworth, Penguin Books, 1997).

Virtues»⁶, em que faz o inventário das várias e sucessivas listas de virtudes que historicamente foram sendo propostas. Se existem muitas listas de virtudes é pertinente a suspeita sobre se se estará a falar do mesmo assunto ou da mesma concepção de virtude. «If different writers in different times and places, but all within the history of Western culture, include such different sets and types of items in their lists, what grounds have we for supposing that they do indeed aspire to list items of one and the same kind, that there is any shared concept at all?» (AV 183). A resposta de MacIntyre é extremamente optimista na possibilidade de se descobrir um núcleo de concepções universais de virtude, a partir do qual se explique a proximidade ou a distância do catálogo de virtudes de um dado autor (Franklin, Kierkegaard, Jane Austen, etc.) ou de uma dada época (Grécia, Idade Média, Victorianos, etc.). «I am going to argue that we can in fact discover such a core concept [sc.um âmagio homogéneo das virtudes] and that it turns out to provide the tradition... with its conceptual unity» (AV 186). A existir um núcleo de virtude que possa ser tomado universalmente como referência moral, essa seria uma lição importante para a solução de problemas nos dois assuntos que contextualizam a reflexão de MacIntyre sobre a moral. A hipotética existência de um núcleo duro nos catálogos de virtudes é paralela à hipotética existência de um núcleo duro de racionalidade comum a todos os comportamentos racionais. Mais ainda, o hipotético núcleo duro da virtude possibilitaria a defesa de uma tese mínima e universal do eu ou si-mesmo. A confiança teórica que seria uma consequência da descoberta de um núcleo intemporal de virtudes estaria igualmente presente no inquérito sobre a muito desejada existência de uma racionalidade mínima comum a todos os homens. Se se demonstrasse que um aspecto da mente humana como a racionalidade é comum a todos os indivíduos e povos, importantes consequências resultariam daí para a teoria da identidade pessoal. Qual é o núcleo mais profundo da pessoa? O nível mínimo de racionalidade que compartilha com as outras pessoas. Todo um projecto de investigação teórica está, pois, em potência no estudo aparentemente inócuo da história dos catálogos de virtudes.

É precisamente este o ponto a objectar. Se só existem versões históricas determinadas de catálogos de virtudes, como inferir daí a existência de um núcleo unitário de concepções de virtude? A dificul-

⁶ Reimpresso de forma independente em Steven M. Cahn, e Joram G. Haber, eds., *Twentieth Century Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1995), pp. 617-633.

dade está presente mesmo em casos pontuais. Tome-se como ilustração uma das pérolas da literatura europeia, o conto *Michael Kohlhaas*, de von Kleist: «Michael Kohlhaas, filho de um mestre-escola, um dos homens mais correctos e ao mesmo tempo mais terríveis do seu tempo. Este homem vulgar teria podido ser considerado, até aos trinta anos, como um modelo de bom cidadão... o mundo decerto viria a abençoar-lhe a memória se não tivesse acontecido ele exagerar numa das suas virtudes; o sentimento inato da justiça transformou-o num salteador e num assassino». O texto de von Kleist é ambíguo e é defensável atribuir a Kohlhaas a melhor das virtudes *precisamente quando* se torna em salteador e em assassino. Em que se funda o juízo que o homem virtuoso só existiu até aos trinta anos e que depois desta idade deixou de ser virtuoso? A resposta perspectivista é simples: apenas no olhar do leitor de von Kleist. Este desejo de MacIntyre de manter um centro de estabilidade perante indícios de elevada mutabilidade histórica de noções morais pode ser atenuado pelo seguinte exercício hipotético com uma argumentação *Als Ob*. Suponha-se um momento social e histórico em que se realizou na íntegra todos os preceitos do mais acabado catálogo de virtudes. Uma segunda ilustração.

Num estudo notável de Ivan Morris, *The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan*, é possível encontrar uma descrição dos catálogos mais antigos das virtudes nipónicas. O que deverá fazer um homem quando cai em desgraça? Qual a melhor atitude na adversidade? Frente à morte, onde encontrar a fonte da coragem? O que as biografias de algumas das maiores figuras da história do Japão feitas por Morris conseguem transmitir pode resumir-se a isto: o catálogo de virtudes que norteava o seu comportamento não é o do Ocidente, nem é, aliás, homogéneo. O ar de família que as biografias de Morris transmitem é um efeito retórico da narrativa do historiador. Porém, isto é nada dizer. A característica notável que possuem estas biografias é a de serem auto-suficientes na descrição de mundos autónomos de comportamentos virtuosos. Esta propriedade não impossibilita, porém, que sejam objecto de destruição pela história. Tanto von Kleist quanto Morris descrevem situações em que nenhum dos homens mais virtuosos pode ser tomado como exemplo de validade universal. De um outro ponto de vista, porque deveriam de todo ser tomados como exemplos? Para que necessita um indivíduo de exemplos de virtude? A tese de MacIntyre é empobrecedora porque toma como absoluta a relação que existe entre o modelo do comportamento e todos os indivíduos que o tomam como referência. A pessoa que viveu num

ambiente monástico é mais virtuosa *precisamente porque* fez a sua vida em torno de modelos de vida monástica como a *Vida de Santo António*, de Santo Atanásio, ou a *Imitação de Cristo*, de Thomas à Kempis? É defensável uma interpretação negativa da relação que o indivíduo estabelece com o modelo: talvez uma vida com modelos de crescimento seja uma vida menor. Daí que a procura de um núcleo duro da virtude não pareça ser uma excepção quando se compara a historicidade das concepções de virtude com a historicidade das concepções de racionalidade ou de mente humana. Também a virtude é um artefacto evolutivo e civilizacional.

1.2. MacIntyre procura contornar o problema pela noção de *practice* em que as formas de actividade humana cooperativa propõem bens e padrões de excelência internos a essa actividade. «By a “practice” I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity» (AV 187). Qual o valor da noção de *practice*? É uma frágil tentativa de atenuar o relativismo das posições historicamente assumidas pelos proponentes de catálogos de virtudes ou de linguagens de moralidade. Dentro do âmbito das práticas sociais não existe uma latitude grande de opções, isto é, o relativismo não é um padrão de conduta. «In the realm of practices the authority of both goods and standards operates in such a way as to rule out all subjectivist and emotivist analyses of judgment. De gustibus est disputandum» (AV 190). A fragilidade desta concepção de núcleo duro de virtudes é apoucada pela tentativa algo frouxa de conectar uma dimensão universalista, um pouco kantiana, de fazer algo compulsoriamente sem esperar nada em retorno («although the virtues are just those qualities which tend to lead to the achievement of a certain class of goods, nonetheless unless we practice them irrespective of whether in any particular set of contingent circumstances they will produce those goods or not, we cannot possess them at all», AV 198).

1.3. Existem muitos problemas, contudo, em adoptar um ponto de vista histórico sobre as construções morais. É difícil conseguir uma neutralidade de perspectiva e a própria ideia de inquérito histórico é civilizacionalmente nova, tendo apenas cerca de dois séculos. A razão da maior dificuldade em adoptar um ponto de vista histórico reside, contudo, na natureza normativa do discurso moral. Este parece

não ser sujeito a alterações de significado ao longo do tempo na medida em que o que propõe escapa a circunstâncias espaço-temporais determinadas. 'O que se deve considerar como o bem' é um enunciado comum a todos os tempos. Um dos contributos mais importantes de MacIntyre para o debate moral é de o perspectivar em termos históricos e civilizacionais, recuperando aparentemente, assim, algumas das preocupações do método genealógico de Nietzsche, sobre as formações de poder e de moralidade, e de Foucault, sobre as formas de representação. São muitas as razões, todavia, para que a leitura que MacIntyre faz das tradições e das construções narrativas não subscreva o método genealógico, sobretudo a dificuldade em utilizar uma linguagem não categorial e o problema da identidade pessoal. Assim, lançar uma suspeita sobre os esquemas de representação de uma cultura exige a demonstração de a própria suspeita não se estruturar segundo esquemas de representação susceptíveis de crítica, o que não acontece em Foucault, que reitera a mesma dificuldade nos textos sobre o cuidado de si e a historicidade das concepções de subjectividade; o eu do genealogista parece ter uma continuidade mais sólida do que os eus que são o objecto da análise.

II

2.1. Um modo de interpretar a história ficcional do início de *After Virtue* à luz dos teóricos da racionalidade pode ser denominado formiga de Herbert Simon (argumento presente em *The Sciences of the Artificial*). Uma formiga faz o seu percurso pela areia de uma praia. A representação num papel desse percurso traça uma linha irregular mas com um objectivo claro. A formiga avança irregularmente não por uma determinação interna mas porque a superfície de montinhos de areia que atravessa é irregular. A ideia de Simon é a de que qualquer outro ser (artificial ou natural) que tivesse que enfrentar a mesma situação que a da formiga seria levado a opções semelhantes no percurso. O modelo de racionalidade presente em Simon tem muito para ser aceite intuitivamente. Descreve aquilo que Max Black no artigo «Why Should I Be Rational?»⁷ caracterizou como a racionalidade mínima ou o raciocínio comprimido (*compressed reasoning*) que é compartilhado por homens e animais. A estrutura dos usos básicos

⁷ Max Black, «Why Should I Be Rational?», *Dialectica*, 36: 2-3 (1982), pp. 147-168.

da razão inclui a interpretação de sinais perceptivos, a adequação de comportamentos a situações e a antecipação de eventos futuros. A defesa da tese de uma racionalidade mínima não impossibilita que sobre ela não se possa construir uma sofisticada superestrutura racional. Estas duas versões da racionalidade parecem transmitir uma única interpretação possível à história ficcional de MacIntyre. Perante o estado caótico em que se encontra o discurso moral contemporâneo, a adopção de um modelo de racionalidade semelhante ao da formiga de Simon ou ao da racionalidade mínima de Black permitiria a resolução rápida de conflitos. Seria tentador ver aí o desempenho de uma função terapêutica. Surpreendentemente, não é esta a perspectiva de MacIntyre. Impõe-se, por conseguinte esclarecer qual é a teoria da racionalidade que está presente nos inquéritos morais de MacIntyre ou, numa outra formulação, quais as relações entre a racionalidade, a moral e a justiça.

2.2. O primeiro capítulo de *Whose Justice? Which Rationality?*, «Rival Justices, Competing Rationalities», descreve de um modo não ficcional o que em *After Virtue* tinha sido esboçado nos traços largos que tão bem caracterizam o estilo de MacIntyre⁸. O tema da fragmentação do discurso moral é aí descrito como concepções opostas de justiça em conflito radical entre indivíduos e dentro de indivíduos. A pergunta nuclear é óbvia: como decidir entre versões rivais e incompatíveis de justiça? Este é o problema maior do inquérito intelectual de MacIntyre. A existência de conflitos sem resolução entre muitas teorias éticas e da justiça é um facto primeiro. Não existe consenso nem a perspectiva de um futuro em que as diferentes versões de justiça se possam harmonizar. Pelo contrário, uma das características do discurso moral actual é a da ilusão do consenso, criada por meios retóricos e institucionais. O que fazer perante este quadro? A tentativa de solucionar o problema das diferentes versões da justiça através do recurso a padrões de racionalidade universal é grande. Saber o que é a justiça seria equivalente a saber o que a racionalidade exige de nós em situações práticas.

O drama encenado por MacIntyre não termina neste ponto porque alguém que procure através de uma racionalidade neutra, imparcial,

⁸ Tenho presente um dos críticos de MacIntyre, Joel J. Kupperman: «a major strenght, and also a major weakness, of MacIntyre's recent work is that he paints with a very broad brush» (na recensão a *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, em *Philosophy and Phenomenological Research*, 52: 3, 1992, p. 739).

livre de *partisanship*, representativa de um ponto de vista universal, cedo descobre que as «disputes about the nature of rationality in general and about practical rationality in particular are apparently as manifold and as intractable as disputes about justice» (WJ 2). A racionalidade parece estar enferma de uma estrutura de circularidade porque já é uma actividade racional inquirir sobre a racionalidade (WJ 4). O estudante inconveniente de Black que faz a pergunta «Porque deverei ser racional?» já está a ser racional. A verificação quotidiana que a racionalidade é utilizada segundo interesses suporta a suspeita pertinente de os argumentos serem armas de defesa e ataque de posições particulares. Não são de menor importância os aspectos em que as quatro tradições de inquérito intelectual valorizadas por MacIntyre discordam: nas concepções de justiça e de racionalidade prática, nos catálogos de virtudes, nas noções de eu e de subjectividade, e nas cosmologias metafísicas. Nenhum participante no debate sobre estes pontos está no exterior de alguma tradição que estrutura o seu discurso. Existe aqui o perigo óbvio de um solipsismo das tradições, em que o que se afirma dentro de uma não pode ser ouvido por outras. A justificação racional das teses defendidas dentro de uma tradição procura, todavia, ultrapassar, as fronteiras da mesma. É convicção firme de MacIntyre que em alguns casos o que se diz dentro de uma tradição pode ser ouvido por outra. O solipsismo não é total. A ambiguidade deste argumento é muito grande. Por um lado, é defendida uma posição não substancialista da racionalidade («there is no rationality as such», WJ 352); por outro lado, é reiterada muitas vezes a tese de que não existe um solo neutro em que os antagonismos entre tradições se possam dirimir. Reivindicar uma posição exterior a todas as tradições não é apenas uma dificuldade ou impossibilidade teórica. Esta ilusão tem algo de patológico («intellectual and moral destitution», WJ 367), como se o indivíduo que se reclama detentor de um ponto de vista exterior às tradições de inquérito e próximo de uma racionalidade universal estivesse enfermo na sua condição social mais elementar. MacIntyre utiliza o conceito durkheimiano de *anomie* para caracterizar este estado. O que para Durkheim era uma patologia social é tomado por alguns como uma posição filosófica legítima (WJ 369). Os padrões de racionalidade universal adoptados pela universidade contemporânea, fórum do liberalismo moderno, são uma ficção.

O que aparta as tradições não pode ter solução racional: «no issue between contending traditions is rationally decidable» (WJ 352). A gravidade do cenário descrito por MacIntyre não reside na dificuldade de encontrar exemplos históricos que corroborem o que afirma:

as teses defensoras do aborto dificilmente aceitam as teses contrárias e uma visão colonial do mundo dificilmente aceitará Bandung. A dificuldade está no relativismo e no perspectivismo que surgem como consequência (ibid.). Se não existe meio racional de resolver conflitos entre tradições, o ponto mais importante de uma concepção da verdade baseada nos juízos e na adequação está a ser destruído. A teoria da verdade como correspondência é completamente recusada. A teoria do juízo e a concepção de verdade mimetizam em traços gerais a compreensão da racionalidade enquanto incorporada nas tradições de inquérito intelectual. Não existe por um lado um juízo e por outro lado aquilo de que o juízo é juízo *sobre*, entre os quais uma relação de correspondência pode acontecer ou deixar de acontecer (WJ 357).

2.3. Significa isto um desrespeito pela base lógica da racionalidade ou que MacIntyre não se tenha apercebido do grau mínimo da racionalidade? A utilização de argumentos não pressupõe uma descida ao nível em que princípios lógicos como a identidade e a não-contradição são desrespeitados. Afirma MacIntyre que a «observance of the laws of logic is only a necessary and not a sufficient condition for rationality» (WJ 4). Para compreender porque não existe um ponto de racionalidade neutra que possa servir de tribunal neutro às partes em disputa sobre aspectos teóricos ou práticos da racionalidade é importante ter presente o modo obsessivo com que MacIntyre sublinha esta condição: «there is no standing ground... apart from that which is provided by some particular tradition» (WJ 350), «the impossibility of identifying a neutral standard» (WJ 333), «disagreement upon major issues seems to be ineradicable» (WJ 335), ou ainda a afirmação de que não existe nenhum conjunto de «independent standards of rational justification by appeal to which the issues between contending traditions can be decided» (WJ 351, ver também 334, 367, 369, 403, ou TRV 13, 43). Se duas partes em conflito sobre uma versão de justiça respeitam as leis da lógica e organizam os seus argumentos segundo princípios de coerência interna, não é possível discernir aqui um plano comum em que as divergências são atenuadas? O estatuto da «minimal conception of rationality» (TRV 11) é problemático porque a aceitação da sua existência pode justificar a procura de uma racionalidade neutra, universal, com capacidade de avaliar todas as razões parciais; a não aceitação implica a impossibilidade de comunicação entre as comunidades e as tradições. Uma concepção minimalista da racionalidade seria semelhante à existência de um núcleo duro do comportamento virtuoso.

Tome-se a utilização dos nomes como um dos graus mínimos de actividade racional. É neutro chamar a uma árvore 'árvore'? De modo algum, porque está em causa uma teoria da referência em toda a sua complexidade: a capacidade intencional que a mente humana tem de se pronunciar sobre assuntos exteriores a si mesma, a inclusão categorial de um objecto numa classe, a utilização de um meio linguístico para a operação de nomeação, o papel histórico da cultura (os cães da enciclopédia chinesa de Borges em *Otras inquisiciones* ou de Foucault em *Les mots et les choses* dificilmente são os mesmos que os cães de uma enciclopédia ao modo de Lineu, tal como as mulheres, o fogo e as coisas perigosas nada têm em comum entre o que pensamos sobre esses objectos e o que os aborígenes australianos a que se refere Lakoff pensam sobre os mesmos). Nomear uma árvore não tem nada de neutro. A onomástica como ferramenta política é uma ilustração mais conspícua do que está em causa. O exemplo irlandês de MacIntyre pode facilmente multiplicar-se: afirmar que uma determinada cidade na Irlanda do Norte se chama Londonderry é algo muito diferente de afirmar que a mesma cidade se chama Doire Columcille, do mesmo modo que San Sebastián é diferente de Donostia e Bilbao diferente de Bilbo, e Gdansk diferente de Danzig, e Nova Iorque diferente de Nova Amsterdão, e Lourenço Marques diferente de Maputo... Os sistemas de nomeação significam que usar um determinado nome é ao mesmo tempo fazer uma afirmação de legitimidade social e política e negar uma afirmação contrária (WJ 376, 378). O exemplo do papel político dos nomes das cidades pode não convencer o defensor de uma teoria da racionalidade mínima comum a todas as comunidades e tradições. Afirmará: «aceito que exista uma diferença ampla entre 'Bilbao' e 'Bilbo'; todavia, não é nesse nível que se coloca a racionalidade mínima mas na relação de referência. Tanto os utilizadores de 'Bilbao' quanto os utilizadores de 'Bilbo' têm em comum que as suas mentes se possam aplicar ao exterior de si mesmas e se possam referir a uma mesma cidade e este é um dos aspectos que permite a crença num projecto de racionalidade universal. O inventário correcto de todos os elementos comuns na racionalidade humana constituirá uma base para dirimir conflitos porque saberemos o que nos une e o que nos aparta. Mais, a existência futura desse inventário será uma causa da existência de um núcleo de virtudes universais. Pensar bem não é uma condição de ser virtuoso?».

Este é um ponto em que MacIntyre dificilmente concordará. É uma ilusão a existência de uma relação essencial de referência ao modo do cálculo de predicados de primeira ordem: «the conception

of pure reference, of reference as such, emerges as the artefact of a particular type of social and cultural order» (WJ 379). A existência de uma relação de referência só se pode colocar como problema dentro de um património cultural comum. Porém, existem muitos povos para os quais não existe sentido algum em problematizar a relação de referência. O crente numa racionalidade neutra e universal ainda contestará: «o facto de esses povos não problematizarem a relação de referência não implica a não utilização da relação de referência na sua vida». Este é o drama da teoria da racionalidade de MacIntyre: os enunciados sobre a existência já são uma construção cultural e já testemunham uma determinada rede de fidelidades. Procurar uma relação essencial de referência, tal como defender a existência de uma racionalidade mínima anterior à teoria, neutra, comum a todos os homens, é defender um artefacto civilizacional que possui rostos e assinaturas razoavelmente bem conhecidos. A dificuldade neste ponto é a de encontrar o mínimo que escapa ao artefacto civilizacional. Uma relação de referência tomada como tema trabalhado discursivamente é uma construção datada mas o facto de as mentes humanas terem a capacidade de nomear objectos não é um artefacto. As leis da lógica são artefactos civilizacionais gregos, hindus e chineses. A capacidade da mente em obedecer ao princípio da identidade não é uma construção cultural datada.

As situações colocam constrangimentos semelhantes. O problema de aproveitar a energia dos rios é colocado historicamente por vários grupos humanos através de soluções divergentes; uma solução medieval para um moinho de água é muito diferente de uma central hidroeléctrica contemporânea. A questão, todavia, é mais fina, porque é defensável a tese que a situação dos rios se estrutura segundo constrangimentos que obrigam qualquer ser racional. Se hipotéticos alienígenas marcianos desejassem aproveitar a energia dos rios, também eles seriam forçados ao respeito de uma lógica situacional mínima. O comportamento do super-cão extraterrestre Arthur, de Donald Davidson ⁹, obedece, igualmente, a uma estrutura de racionalidade situacional mínima. MacIntyre é muito claro a este respeito: «I do not of course mean to say, and it would be absurd to say, that the empirical facts about action and its generation are not such as to impose constraints upon what can constitute a plausible or workable conceptualization» (WJ 333). Tal como o respeito pela coerência e

⁹ Donald Davidson, «Rational Animals», *Dialectica*, 36: 4 (1982), pp. 317-327.

pelas leis da lógica, também a atenção aos limites colocados pelos factos empíricos é um comportamento racional muito universalizado. O que está em causa é todavia mais subtil: em primeiro lugar, os factos que são tomados como tais só existem em contextos históricos determinados; além disto, a própria noção de facto é uma construção histórica claramente datada. É uma ironia muito forte e paradoxal afirmar que os «facts, like telescopes and wigs for gentlemen, were a seventeenth-century invention» (WJ 357). Um paralelo com a história das ciências naturais pode auxiliar a compreender o que aqui está em jogo. O objecto astronómico lente gravitacional só faz parte do inventário hodierno de seres catalogados pela astronomia depois do aparecimento de uma teoria que demonstrou a possibilidade teórica de objectos como esse. Ninguém no século XVIII poderia ter incluído as lentes gravitacionais num catálogo de objectos celestes. Nessa altura, esse objecto não existia para a inteligência. A noção de facto para MacIntyre obedece a uma lógica idêntica. A inteligência só se curva perante o facto porque num determinado contexto de mentalidade e de civilização esse objecto foi inventado, tal como foi inventado o seu predicado maior de suposta independência em relação a pontos de vista subjectivos. A escolha de exemplos que provem a resolução racional de problemas de um modo exterior a todas as tradições de inquérito não conduz a nada de interessante porque uma das tarefas de uma teoria da racionalidade prática e teórica é precisamente a de explicar como os exemplos devem ser interpretados. Deste modo, qualquer «appeal to examples must be in vain» (WJ 333).

Qual é, então, a razão para que MacIntyre recuse uma racionalidade neutra e comum? O problema reside em que «those constraints are, unsurprisingly, consistent with a range of theories at least as wide as, and possibly a good deal wider than, the set of rival, mutually incompatible theories» (ibid.). O conjunto de constrangimentos lógicos, empíricos e situacionais pode ser descrito segundo um número vasto de teorias e o problema encontra-se na impossibilidade de desenvolver uma teoria da racionalidade comum a todas as teorias particulares. Além disso, a existência de problemas compartilhados não implica qualquer esperança em descobrir padrões de avaliação independentes de uma tradição de inquérito («that upon which they agree is insufficient to resolve those disagreements», WJ 351). MacIntyre é lacunar neste ponto: a benefício do argumento aceite-se que é verdadeiro o que afirma, todavia, continua por explicar como é que os constrangimentos podem ser compatíveis com um vasto e divergente conjunto de teorias que os representam. É óbvia qual seria a resposta de

MacIntyre a esta crítica: o que se acabou de fazer foi deslocar o problema para um segundo nível, mais, que seja proposto esse segundo nível já é tributário de uma comunidade e de uma tradição em que programas de investigação como os de um General Problem Solver estão a ser iniciados. «Você só pode colocar a questão de a racionalidade ser um assunto regional numa mais vasta teoria de mentes possíveis, afirmar um hipotético defensor de MacIntyre, porque faz parte de uma tradição que lhe possibilita as ferramentas conceptuais para que possa colocar a questão nesses termos, A hipótese de mentes possíveis diferentes da humana não poderia ter sido colocada por habitantes da Terra del Fuego». No campo mais delimitado das teorias da racionalidade prática, só é possível avaliar a acção de si mesmo ou de outros através da utilização de alguma teoria particular ou de algum esquema conceptual: «there are no preconceptual or even pretheoretical data, and this entails that no set of examples of action... can provide a neutral court of appeal for decision between rival theories» (WJ 333). A existir algo anterior a toda a teoria, uma posição original incontornável em toda a reflexão («a matter of brute, pretheoretical fact», «Moral Dilemmas»¹⁰, p. 372), é a verificação dos dilemas morais e da falta de consenso em que se encontram os agentes no interior de sociedades, sobretudo de sociedades contemporâneas.

2.4. Só se pode aceitar este ponto de vista de MacIntyre a partir de uma visão histórica da racionalidade. São vários os rostos dos proponentes de uma razão universal, como o iluminismo e os seus herdeiros, os muitos projectos de enciclopédia, o projecto liberal, a universidade contemporânea, etc. Se nas conferências Gifford de 1988 os participantes na elaboração da nona edição da *Encyclopaedia Britannica* desempenham para MacIntyre o papel de ilustrações conspícuas da mentalidade e do projecto enciclopedista, no capítulo XVII de *Whose Justice? Which Rationality?*, «Liberalism Transformed into a Tradition», encontra-se uma crítica forte ao projecto liberal enquanto defensor de uma teoria da racionalidade universal. Os argumentos apresentados não são óbvios porque precisamente um dos efeitos do liberalismo na civilização europeia e norte-americana foi o de reconstruir a noção de óbvio e de evidente (tenha-se em atenção que a pergunta extraordinária sobre o que justifica o óbvio já havia sido

¹⁰ A. MacIntyre, «Moral Dilemmas», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. L (1990), pp. 367-382.

colocada no artigo «Is Understanding Religion Compatible with Believing?», de 1964, a pp. 72-73). A disponibilidade para aceitar as versões internacionalizadas de algumas línguas em desfavor do uso corrente e regional das mesmas, a existência de processos negociais, comerciais, políticos e militares entre grupos que possuem a crença que o facto de não conhecerem a língua uns dos outros não impossibilita a compreensão mútua, a defesa de teses filosóficas sobre a transparência das culturas umas às outras e sobre a possibilidade de traduções universais, a existência de cânones literários e de gosto, a prática académica de ler obras em tradução, são aspectos do quotidiano contemporâneo que MacIntyre convida a analisar.

A existir algum autor (ou culpado) pela procura de uma racionalidade universal não são exclusivamente os filósofos mas o «project of modern liberal, individualist society, and the most cogent reasons that we have for believing that the hope of a tradition-independent rational universality is an illusion derive from the history of that project» (WJ 335). Qual o bem humano para o projecto liberal? Não existe nenhum bem geral («no one overriding good», WJ 337), para além da sua perpetuação como sistema político e social («the overriding good of liberalism is no more and no less than the continued sustenance of the liberal social and political order», WJ 345). Qual o modelo de racionalidade liberal? A defesa da expressão de preferências individuais ou de grupo dentro de um sistema tutelado pela instituição mercado. Dentro da esfera pública liberal os indivíduos compreendem-se uns aos outros como seres que possuem uma ordem determinada de preferências susceptíveis de serem expressas ostensivamente. A força deste sistema de compreensão dos indivíduos é grande e afecta a auto-compreensão de cada um. O raciocínio prático individual consiste na transformação das expressões de desejo (Quais são os meus desejos? O que quero alcançar? Como se ordenam as minhas vontades?) em razões válidas para a acção e em premissas para raciocínios práticos. Neste modelo de racionalidade prática deixam de ser pertinentes a tradição, a dependência do indivíduo à comunidade, o carácter moral ou uma cosmologia que contextualize e outorgue sentido aos valores do indivíduo. Como afirma com ironia MacIntyre, segundo os padrões desta cultura «one can be fully rational without as yet being just» (WJ 342). O ponto central do raciocínio prático do homem liberal é o processo de tomada de decisão: como escolher, como dominar os termos de troca, qual a melhor estratégia de regateio, como alcançar uma posição de mercado privilegiada. O indivíduo decisor é um artefacto cultural e social do liberalismo (WJ 339).

O resumo que MacIntyre faz dos aspectos mais importantes da construção da decisão de um ponto de vista liberal aproxima-se dos grandes modelos modernos da decisão, como o *homo oeconomicus* de Stuart Mill (a procura de riqueza ao menor custo possível), o da economia política de Neville Keynes, os modelos do óptimo, o modelo estatístico da Utilidade Subjectiva Esperada, os modelos construídos à luz da teoria dos jogos e os elaborados à luz da ideia de um Solucionador Geral de Problemas: ordenação de preferências de cada indivíduo, argumentos de conversão das preferências em acções efectivas, capacidade de agir tendo em atenção a maximização das preferências de acordo com a sua ordenação (WJ 342). O que deseja o decisor individual? Tornar reais as suas preferências. A capacidade de expressão, a liberdade de comportamentos, a garantia dada pelo estado da continuação das regras do jogo do mercado e da propriedade e o sistema de valores dependem de um valor central que é a eficiência (WJ 337).

Aqui residem alguns dos paradoxos do liberalismo. Como o indivíduo decisor é o seu melhor modelo de comportamento racional e a eficiência o valor mais elevado, os detentores de poder na sociedade liberal sobrevalorizam a capacidade para a apresentação persuasiva de alternativas, isto é, aquilo que MacIntyre caracteriza com ironia como «the cosmetic arts» (WJ 345). Uma ordem social fundada e mantida segundo princípios de racionalidade conduz a um teatro de meios retóricos de persuasão, mesmo que não sejam racionais. O segundo paradoxo do liberalismo reside na igual oportunidade de expressão de preferências. Numa organização de mercado só pode exprimir preferências e ordenar desejos aquele que pode contribuir para o mercado. Deter propriedade é uma condição necessária para a expressão de um decisor individual. Se nada tem, por nada pode optar. O terceiro paradoxo do liberalismo é o de ter nascido num combate contra as tradições que se converteu ele mesmo numa tradição, com hierarquias, textos de referência, padrões internos de justificação racional.

A avaliação final que MacIntyre faz do liberalismo volta a sublinhar o papel importante desempenhado por ele numa teoria da racionalidade. O facto do liberalismo não conseguir provar a existência de uma racionalidade independente de um determinado ponto de vista não significa que não existe essa racionalidade. Todavia, a melhor tentativa para formular a possibilidade de uma razão neutra é a do liberalismo e o facto de não ter sido bem sucedido devido aos seus paradoxos internos constitui a melhor justificação da crença na inexistência de uma racionalidade desligada da história, da tradição,

do interesse e do ponto de vista. Não existe, por conseguinte, lugar para apelar a uma «practical-rationality-as-such or a justice-as-such to which all rational persons would by their very rationality be compelled to give their allegiance» (WJ 346).

III

3.1. O método genealógico aplicado à linguagem da moralidade e a adopção de um ponto de vista histórico não são, porém, as únicas estratégias para rastrear as metamorfoses do discurso moral. Num artigo de 1964, «Is Understanding Religion Compatible with Believing?»¹¹, é equacionado um problema com uma arquitectura semelhante. O dilema é este: a compreensão de conceitos religiosos por cépticos e por crentes é tão necessária quanto impossível. Neste artigo, MacIntyre apresenta alguns operadores importantes para resolver este dilema da racionalidade. Cépticos e crentes estão na filosofia da religião assim como versões rivais de justiça estão no discurso moral, diferentes paradigmas científicos estão na história das ciências e diferentes culturas estão na antropologia. O que irmana estes diferentes contextos é a preocupação pela racionalidade e o optimismo metodológico em que o avanço no inquérito num dos contextos poderá auxiliar a resolução dos problemas colocados pelos outros. Os antropólogos afirmam compreender conceitos que não compartilham com os povos que estudam (mana, tabu, etc.). Em que consiste a compreensão antropológica e qual a sua teoria da inteligibilidade? O problema da categorização dos objectos é típico das dificuldades da antropologia. A magia deve ser entendida como religião, modo de vida ou ciência? A interpretação em antropologia é outra das suas dificuldades principais. É interessante verificar, contudo, que as soluções propostas por MacIntyre neste artigo são comuns à linha de argumentação das suas obras maiores. Dois pontos são importantes na proposta de solução. As crenças e conceitos não devem ser unicamente avaliados pelos critérios implícitos na prática daqueles que as sustentam e que os usam; uma tradição ou uma comunidade não são homogêneas e existe a possibilidade de os seus conceitos serem incoerentes e objectos de

¹¹ Reimpr. como A. MacIntyre, «Is Understanding Religion Compatible with Believing?», in Bryan R. Wilson, ed., *Rationality* (Oxford, Blackwell, 1991), pp. 62-77. [1.^a ed. in J. Hicks, ed., *Faith and the Philosophers*, London, 1964.]

crítica interna. O segundo ponto defende a historicidade dos conceitos e dos critérios de avaliação; não são apenas as actividades que são históricas, ilusoriamente opondo-se a critérios intemporais, mas estes últimos são históricos. O exemplo de MacIntyre para demonstrar que os «criteria have a history» (p. 67) provém de um contexto não antropológico e não moral. Kepler usou como critério de selecção de hipóteses aquilo que tomava como a definição de um Deus cujas perfeições incluíam a preferência por algumas formas geométricas mas não por outras. O que está em causa é importante: numa tradição científica os critérios de avaliação parecem eximir-se à temporalidade. Porém, esse não é o caso e nesta noção de uma história dos critérios encontra-se o operador maior da teoria da racionalidade de MacIntyre. As críticas feitas ao ideário da nona edição da *Encyclopaedia Britannica* em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* ou as críticas feitas ao liberalismo em *Whose Justice? Which Rationality?* têm o seu fundamento na historicidade dos critérios e na sua dependência de comunidades e de tradições.

Se este artigo de 1964 é um drama miniaturizado da teoria da racionalidade em MacIntyre, impõe-se a questão de escolher entre as soluções propostas para as dificuldades da compreensão que o antropólogo tem de outros povos – o dilema da filosofia da religião e da antropologia. O método tem dois momentos: toda a interpretação de uma sociedade diferente deve começar com as formas de auto-descrição e com os padrões de inteligibilidade dessa sociedade. Detectar incoerências nas auto-descrições e nos padrões de inteligibilidade de uma sociedade significa que os critérios daquele que está a avaliar estão presentes e, se é impossível evitar a sua presença, o melhor é que estejam presentes de modo consciente. A tentativa de compreensão de uma cultura diferente é um exemplo privilegiado das dificuldades em encontrar pontos comuns entre tradições incomensuráveis, como os sistemas morais e religiosos (TRV 13). Neste sentido, a antropologia faz parte da definição ampla do que é para MacIntyre o «moral enquiry»; além dela, incluem-se nessa definição as questões históricas, literárias e sociológicas (cf. TRV 4). Poderia a ênfase do argumento de MacIntyre cair numa outra ciência humana? Isso seria possível, decerto, mas o que está em causa na escolha da antropologia como operador e elemento de prova na sua teoria da racionalidade é muito vasto. O modo como os vitorianos assimilaram o conceito de tabu que os antropólogos fizeram chegar à Europa é um ponto importante do argumento (TRV 27, 180-186), tal como o problema da tradução de línguas diferentes que impõe dificuldades à crença liberal na possibi-

lidade de uma inteligência completa de outra cultura («translatability of alien languages and the intelligibility of alien cultures», TRV 171). A antropologia é igualmente importante para MacIntyre porque oferece um método para atenuar o hiato entre as tradições, a identificação imaginativa (TRV 120, 182). O encerramento cognitivo de uma tradição é, em certo sentido, a sua impossibilidade de se colocar dentro do ponto de vista de outra. Finalmente, o antropólogo simboliza para MacIntyre a audiência a quem dirige as suas obras maiores, os que enfrentam a fragmentação do discurso moral contemporâneo («those not yet inheriting any one particular substantive tradition», WJ 394). Ele é o «cultural beginner» (TRV 43) que procura fazer sentido sobre um universo estranho ao seu.

3.2. Como garantir que se compreendeu uma comunidade diferente da própria? É testável o conhecimento do antropólogo? A resposta passa por uma estratégia com uma arquitectura de teste de Turing: «the anthropologist's knowledge is testable ... How far can he or she pass as a native?» (WJ 375). No teste proposto por Turing a pergunta «Podem as máquinas pensar?» constitui o primeiro momento de uma estratégia para clarificar a semântica de «pensar» através de um critério de racionalidade mínima. O que preocupa MacIntyre (não cita nunca Turing) é o grau em que as tradições se podem compreender mutuamente. É claro em todo o argumento proposto que não existe um idioma neutro entre tradições. Apenas dentro de uma determinada cultura alguém pode tentar compreender outra cultura. Até que ponto o consegue fazer? Curiosamente, a estratégia de Turing adoptada por MacIntyre – um antropólogo compreende uma comunidade diferente da sua quando se consegue fazer passar por um nativo dessa comunidade – chega ao detalhe de mimetizar uma das dificuldades que o próprio Turing equaciona na parte final de «Computing Machinery and Intelligence»¹², a objecção de Lady Lovelace. Uma máquina consegue fazer-se passar por um ser humano quando for criativa e original, no sentido de ultrapassar o algoritmo que possibilita (e limita) o seu comportamento. Um antropólogo ou um estudioso de uma cultura antiga compreende o seu objecto de estudo quando a partir do interior desse objecto consegue criar um comportamento original, mais do que apenas simular que é um nativo dessa cultura:

¹² Alan M. Turing, «Computing Machinery and Intelligence», *Mind*, LIX: 2236 (1950), pp. 433-460. Reimpr. in Margaret A. Boden, ed., *The Philosophy of Artificial Intelligence* (Oxford, Oxford University Press, 1992), pp. 40-66.

«Can he or she, when acting in a play by Aristophanes, introduce a piece of comic improvisation in which the best scholarship could detect no relevant difference from the original?» (ibid.).

O modo de argumentação de MacIntyre não pode ser outro que não o da narrativa histórica porque não tem sentido assumir um ponto de vista ilusoriamente neutro. A compreensão do estado fragmentário do discurso moral contemporâneo, tal como o estudo de outras culturas e de rivalidades religiosas e a análise dos padrões de avaliação científica, só pode começar dentro de uma determinada comunidade que possui valores e padrões de racionalidade. Assim, num artigo de 1967, «The Idea of a Social Science»¹³, em que analisa criticamente a obra de Peter Winch com o mesmo título, alguns problemas típicos da teoria da acção (a determinação da acção individual, a aparente incompatibilidade entre actuar por uma razão e devido a causas, a diferença entre o conhecimento que o agente tem das suas próprias razões para agir e o conhecimento que outros têm das causas do seu comportamento) desaparecem na certeza de que a compreensão de uma sociedade que não for feita pelos seus próprios termos está enferma da impossibilidade de identificar o assunto que exige explicação. A dificuldade reside precisamente em assumir os termos do outro. É lírico afirmar que a «description in terms of the agents concepts and beliefs must precede description in terms of our concepts and beliefs» (p. 124). Neste ponto, quase todos repetimos a impotência dos liberais vitorianos em entrar imaginativamente na mente polinésia e em aceitar que o ponto de vista polinésio sobre os europeus seja racionalmente superior ao ponto de vista dos europeus sobre os polinésios (TRV 182).

No interessante capítulo nove de *After Virtue*, «Nietzsche or Aristotle?», MacIntyre faz recurso ao desafio mais radical da antropologia, o de compreender uma outra cultura, uma tarefa tão difícil quanto a de compreender formas de discurso moral antigas na cultura ocidental. «One way to educate our own vision might be to enquire if the predicaments of our cultural and moral state may not resemble those of social orders which we have hitherto thought of as very different from ourselves» (AV 111). O exemplo polinésio da palavra *tabu* é muito pertinente a este respeito. Qual a razão porque foi tão difícil para a investigação antropológica apreender o significado de *tabu*? Mais, porque é difícil para os próprios polinésios dar um significado

¹³ A. MacIntyre, «The Idea of a Social Science», in Brian R. Wilson, *o. c.*, pp. 112-130. [1.ª ed., *Aristotelian Society Suppl.*, XLI, 1967].

a uma palavra que utilizaram quotidianamente até ser banida pelo seu rei Kamehameha II em 1819? Estas questões, interessantes por si mesmas, alcançam um papel de operador teórico na reflexão de MacIntyre quando este irmana a pergunta sobre o significado da palavra *tabu* à pergunta sobre o significado de termos maiores do discurso moral ocidental como *bem*, *obrigatório*, *virtude*, etc. «Why should we think about our modern uses of *good*, *right* and *obligatory* in any different way from that in which we think about late eighteenth-century Polynesian uses of *taboo*?» (AV 113). Este segundo aspecto da tarefa de perseguir as mutações de ordem e desordem no discurso moral obriga a que os termos da linguagem de moralidade sejam compreendidos num determinado contexto cultural e social em que nasceram e em que fazem sentido.

IV

4.1. A utilização por MacIntyre de uma metodologia semelhante aos *thought experiments*, com longa tradição na filosofia da mente, serve para diagnosticar um processo de alteração de formas de pensamento ético. Existe algo de irónico na escolha da apresentação do problema moral contemporâneo através de uma estratégia habitualmente utilizada pela filosofia da mente, porque a separação da ética e da filosofia da mente é um dos pontos principais do argumento de MacIntyre (sobretudo em «How moral agents became ghosts or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind»¹⁴). Na ausência da experiência de pensamento que nos propõe no início de *After Virtue* não seria possível compreender esse processo devido ao modo como se desenrolou historicamente. Porquê?

A crítica da modernidade possui em MacIntyre um momento importante, o da separação entre o inquérito moral e o inquérito sobre a mente e a acção. O processo de fantasmagorização dos agentes morais tem um período temporal claramente definido, a década de 1780, e figuras de transição muito claras, David Hume por um lado, Thomas Reid e Kant por outro lado. O divórcio entre as filosofias da

¹⁴ A. MacIntyre, «How moral agents became ghosts or why the history of ethics diverged from that of the philosophy of mind», *Synthese*, 53 (1982), pp. 295-312.

moral e da mente aconteceu quando o conceito de carácter moral (o núcleo durante muitos séculos do pensamento filosófico sobre a moralidade) foi substituído pelos conceitos de escolha e de decisão. O carácter, os desejos e as disposições perderam-se como tópicos relevantes de uma teoria do comportamento moral em favor do elogio da autonomia individual como propriedade maior da moralidade. Não é difícil subscrever a caracterização que MacIntyre faz das sociedades liberais, em que é possível ser racional sem contudo ser justo. O que é errado é discernir no divórcio entre filosofia psicológica e ética um evento sem nenhuma consequência positiva. A complexidade dos assuntos em causa beneficiou da separação. A investigação da mente alargou-se a problemas como os da identidade, os da consciência, os da base neurológica da pessoalidade, etc. É defensável que temas como o da racionalidade não tivessem alcançado um grau de sofisticação elevado se os processos mentais continuassem a ser perspectivados de um ponto de vista normativo.

O núcleo do problema encontra-se no tema da determinação da vontade livre do agente. Numa formulação kantiana: a vontade é determinada por antecedentes causais, de natureza psicológica (como hábitos, história pessoal e experiências prévias), ou apenas pela razão pura prática? Está em jogo a noção de comportamento livre enquanto suporte do comportamento moral. Um acto forçado, seja por outrem, seja pelas circunstâncias, não é um acto livre nem moral, e o seu autor não pode ser responsabilizado a seu respeito. A *moral agency* e a *moral choice* não têm nem podem ter antecedentes nos hábitos e nos desejos. É conhecido o paradoxo da moralidade kantiana: o conceito de bem só pode ser determinado segundo a lei moral e não antes desta. O soberano bem, enquanto objecto bom, é parte da heteronomia, a menos que a lei moral determine imediatamente a vontade, tornando possível que o soberano bem seja a esta apresentado. Se o conceito de bem estivesse em primeiro lugar em relação à lei prática, existiria o perigo de heteronomia devido à representação de um objecto exterior cuja existência poderia determinar eventualmente a vontade pessoal. A vontade em Kant nunca é imediatamente determinada pelo objecto (fins, matéria da lei). A questão do poder de execução é irrelevante, pois que a questão para Kant é saber como a razão pura pode ser prática, isto é, pode determinar *a priori* a vontade. Sendo a vontade determinada *a priori* pela lei moral, o juízo sobre se algo é ou não objecto da razão pura prática reside na possibilidade moral da acção, no facto de esta ser permitida. A lei moral, como facto da razão pura, continua válida mesmo que não seja dado

nenhum exemplo da sua aplicação no âmbito da lei natural. É o princípio moral que serve para a dedução (explicação e justificação da validade objectiva e universal da lei moral) do poder da liberdade. As duas acepções de liberdade no pensamento ético kantiano são importantes para a interpretação proposta por MacIntyre. Tanto a liberdade em sentido negativo (independência em relação à matéria da lei, isto é, o objecto desejado), quanto a liberdade em sentido positivo (a legislação própria da razão pura prática, a autonomia da vontade e a determinação desta pela simples forma legisladora universal) testemunham a importância das situações de escolha para o agente moral kantiano. O que pode ele fazer? O que pode escolher.

David Hume, por sua vez, nega à razão qualquer força motivadora do comportamento: é apenas uma serva das paixões. Mesmo nas relações sociais, os actos que não parecem ser directamente determinados por um 'eu quero' ou por um 'eu desejo' mas por modos de cooperação social, os comportamentos são apenas expressões de desejo ou de coincidência de desejos. Pode um sistema de moralidade consistir apenas numa série de enunciados organizados segundo a função 'eu quero'? A resposta de MacIntyre é negativa, nisso se aproximando das de Reid e Kant, mas não completamente.

4.2. Qual o regime de prova na argumentação de MacIntyre? O ponto forte da argumentação é desempenhado pela noção de *practice*. Suponha-se o exemplo paradigmático do jogo de xadrez. O que constitui uma motivação para uma determinada jogada? O objectivo de ganhar a partida dentro de um conjunto de regras previamente estabelecidas. O aspecto sensível a ponderar é que a teoria de MacIntyre da determinação da vontade não é a do desejo e da volição (o ponto de vista de Hume), nem a da determinação unicamente racional da vontade (o ponto de vista kantiano). «Those rules [*sc.* as do xadrez] create an area of human life and subject matter within which and about which there are criteria determining objectively – that is, independently of the desires, attitudes and preferences of any particular person – what is and what is not a good reason for action. And what is true of chess is true of all practices» («How Moral Agents Became Ghosts or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind», p. 301). O exemplo do xadrez estende-se a todas as áreas da vida pessoal. O conjunto das *practices* possui internamente padrões de excelência que o agente procura alcançar. Ao longo do pèriplo vital de cada indivíduo são alterados os contextos pessoais, de uns completamente tutelados pelos desejos (como o das crianças), a

outros tutelados por contextos de *practices* (cf. TRV 65). O indivíduo altera as suas formas de avaliação ao entrar no universo das práticas sociais, dir-se-ia que substitui uma razão prática humeana por uma razão prática aristotélica. A ilustração mais forte da relação entre o indivíduo e os padrões de excelência de uma *practice* encontra-se no muitas vezes comentado exemplo do jogador de hockey (WJ 140-1) ¹⁵. Um praticante deste desporto que se encontre no final de um jogo importante na situação de poder marcar um ponto, não pode fazer outra coisa diferente de marcar o ponto. A racionalidade interior a uma situação de jogo impede que o comportamento do jogador seja interpretado como uma mera escolha de opções, como marcar ou não marcar o ponto, dar essa oportunidade a um outro membro da equipa, pensar no melhor estilo para rematar à baliza do adversário. Não é uma situação típica de escolha em que uma inteligência solitária ordena as opções que perante si se perfilam porque o contexto desta *practice* se estrutura em volta do objectivo de marcar o ponto e vencer o jogo. O jogador não pode fazer outra coisa diferente de rematar compulsoriamente à baliza; se o fizer, o contexto será o de uma *practice* diferente, talvez cinematográfica, ou de teatro de absurdo.

Resta a questão de porque razão obedecemos a leis morais. Encontra-se aqui a teoria das duas razões: a obediência acontece porque as leis constituem uma estrutura em que podemos desenvolver linhas de acção, e porque existem formas de poder coercivo que obrigam ao respeito da lei. A obediência a leis morais pode ser maculada por interesses do indivíduo? A estratégia kantiana para garantir a universalidade e a necessidade da lei moral afasta-a de qualquer particularismo pessoal, nisso incluindo eventuais recompensas divinas. Este é para MacIntyre o início do processo de fantasmagorização da linguagem moral posterior a Kant: «the post-Kantian view requires that the capacity for moral agency be detached from all other capacities. Moral agency begins to have an attenuated, ghostly quality» (p. 309). A especificação da lei moral kantiana é empobrecedora porque impessoal e sem atenção à particularidade moral de um indivíduo concreto. A todos obriga e a todos se impõe da mesma forma.

As implicações das noções de escolha e de autonomia constituem um exemplo de uma peça de *philosophical mythology* devido à ênfase

¹⁵ Uma leitura crítica do exemplo do jogador de hockey encontra-se em Norman O. Dahl, «Justice and Aristotelian practical reason», *Philosophy and Phenomenological Research*, 51: 1 (1991), p. 154; a resposta de MacIntyre em «Reply to Dahl, Baier and Schneewind», *Philosophy and Phenomenological Research*, 51: 1 (1991), p. 170.

excessiva colocada numa noção de racionalidade não afectada por motivações pessoais. O veredicto de MacIntyre é implacável: as consequências deste momento no início da modernidade são vastas e sobrevalorizaram as questões da mente e da acção, menosprezando em consequência as do carácter e da moral.

4.3. A fantasmagorização do agente moral no final do séc. XVIII é um momento importante das relações entre a moral e a teoria da mente. Esta última é a base invisível de qualquer avaliação moral. Todavia, existe entre ambas um operador incontornável, a razão do agente. As disputas infundáveis sobre a justiça e a moral estruturaram-se segundo princípios de racionalidade prática. Se algo existe de comum entre expoentes de diferentes tradições de inquérito – como Aristóteles, Hume, o liberalismo e a contemporânea lógica deontica –, é a característica de todas dependerem de leis de raciocínio prático. Que tipos de pensamento conduzem à acção? Quais as razões para que um comportamento de um indivíduo tenha como fim último o bem? Como maximizar a obtenção de preferências individuais? Qualquer esquema de racionalidade prática adoptado depende de uma teoria da mente que se toma como válida.

Assim, se alguém defender o determinismo absoluto dos processos psicológicos, é pouco provável que o seu comportamento efectivo seja sensível a modos de racionalidade prática apologistas da liberdade. Da mesma forma, se a teoria da mente que se tem como verdadeira nega a continuidade da identidade de cada um, o mais provável em consequência é a defesa de uma moral de desresponsabilização. Uma concepção cinematográfica do eu, fragmentada em unidades de tempo ou de experiência, faz nascer fortes dúvidas sobre a imputação de actos a determinado momento de uma pessoa. Se a barca de Teseu altera todos os materiais que a constituem entre sair do porto e chegar ao seu destino, como garantir que é a mesma do início ao fim da viagem? Pode um indivíduo de quarenta anos pagar por uma falta cometida aos dezassete? Não existe nenhuma teoria da racionalidade prática ou teórica que não tome de forma tímida e pouco ostensiva uma teoria da mente. Uma sociedade tem a moral que tem e aplica a justiça que aplica porque tem a crença colectiva que os sujeitos morais e do estado têm determinadas características mentais, como a manutenção de identidade ao longo da vida (a estranha capacidade de afirmar ‘eu mesmo’), a liberdade de escolha (presente em enunciados como ‘quero isto mas não aquilo’), a avaliação do bem e do mal, a discriminação, a antecipação de consequências de actos e de eventos

futuros, possuir sentimentos, ter dignidade pessoal, ou outras características completamente diferentes destas. São raros os momentos em que se enfrentam sem ambiguidades os partidários de uma visão moral, de uma teoria da justiça, e de uma teoria da mente. Um dos mais interessantes desses confrontos aconteceu entre o positivismo científico do final do século XIX e os tribunais desse período. A medicalização do crime (a expressão é de Pierre Darmon¹⁶) e a influência das escolas de antropologia criminal procuraram desresponsabilizar alguns autores de crimes através da dúvida lançada sobre o tema da imputabilidade. A presença da psiquiatria nos tribunais contemporâneos ou a aceitação frequente de testemunhos periciais de psicólogos transmite a dificuldade em equacionar os problemas de racionalidade prática sem recurso ao que se considera o mais científico e recente modelo da mente humana. Sintomaticamente, a bioética alcança o seu significado mais importante quando às questões éticas habituais como «O que posso ou devo fazer?» acrescenta a dimensão invisível do «Qual a identidade do ser que nesse assunto biomédico está em causa?». Como é evidente, não é só o positivismo oitocentista e a bioética contemporânea que procuram clarificar o elo complexo entre comportamento justo e a mente. Indício forte da importância desta ligação é ver como a construção de mentes não humanas reitera com grande força problemas éticos humanos¹⁷.

4.4. É importante, por conseguinte, analisar como MacIntyre descreve a ligação entre moral, racionalidade e teoria da mente nas várias tradições e em diferentes comunidades (a teoria da mente presente nos poemas homéricos, em Platão, em Aristóteles, em Agostinho de Hipona, em Tomás de Aquino, em Hume, em Reid, no liberalismo, etc.). Impõe-se a questão: MacIntyre foi sensível à teoria da mente que sustenta diferentes modos de racionalidade prática? O processo de fantasmagorização do agente moral acima analisado é um momento importante. Em muitas das suas longas e fascinantes análises históricas de tradições de inquérito moral estão presentes aspectos da ligação entre moral, racionalidade e mente. Ao referir-se à concepção liberal do eu e da representação por esta feita de uma bem ordenada

¹⁶ Pierre Darmon, *Médecins et assassins à la Belle Époque: la médicalisation du crime* (Paris, Seuil, 1989).

¹⁷ Para um exemplo recente desta problemática, ver Daniel C. Dennett, «When HAL kills, who's to blame? Computer ethics», in David G. Stork, ed., *HAL's Legacy: 2001's Computer as Dream and Reality* (Cambridge, Mass., The MIT Press, 1997), pp. 351-365.

agenda de preferências do agente, MacIntyre equaciona como assunto comum a todas as tradições um dos mais difíceis problemas da filosofia da mente, a unidade ou a fragmentação do eu: «this issue of the unity and division of the self, how it is to be characterized and how, if at all, it is to be dealt with in practical life, arises for all traditions which have been discussed and not only for liberalism» (WJ 347).

Se o problema da unidade do eu é comum a todas as tradições, o que diferencia o modo como é equacionado no liberalismo oitocentista e contemporâneo do modo como é equacionado noutros expoentes do inquérito moral? O ponto de filosofia da mente que está em questão – a identidade – depende de uma importante noção moral, a de responsabilização pelos actos próprios. A justificação discursiva do que se fez e a eventual reavaliação futura dos actos têm em comum um eu com identidade constante. A metafísica do eu defendida por MacIntyre não está preocupada em saber se a identidade pessoal depende ou não de um conjunto de estruturas («the contingent coincidence of a variety of features of human beings», TRV 198), como a memória, a utilização de um mesmo corpo da concepção à morte, a relativa estabilidade de traços de carácter, a capacidade de reconhecimento, modos sociais de compreensão, crenças comuns e outros. A identidade não é um problema abstracto exclusivo da filosofia da mente: a vida comunitária do indivíduo que tem de assumir a responsabilidade dos seus actos ao longo do tempo e o conjunto de práticas sociais que estruturam o campo do significado impedem que isso aconteça. É muito problemático, porém, aceitar a tese que existe um modo frequente de entender a identidade pessoal, comum a todos os povos tradicionais em várias latitudes e teorizado tardiamente por autores como Dante, Tomás de Aquino e outros. Ao defender a existência de uma concepção privilegiada da identidade – «the shared beliefs which formerly underpinned the complex metaphysical conception of personal identity» (TRV 199) –, MacIntyre é contraditório com alguns dos seus argumentos mais poderosos porque nega a dimensão histórica deste tipo de concepções. A investigação de autores como a do sanscritólogo sueco Ernst Arbman, Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes*), Jan Bremmer (*The Early Greek Concept of the Soul*), David Claus (*Toward the Soul*) e outros mostra como foi muito longo e sinuoso o caminho que conduziu à concepção, relativamente recente em termos históricos (VI-V a.C.), de uma alma unitária. As crenças só muito recentemente e de um modo regional são compartilhadas; não possuem nada de intrinsecamente universal. Curiosamente, MacIntyre parece defender a respeito de um núcleo antigo de con-

cepções da identidade a universalidade que recusa às formas de racionalidade. Aquilo que denomina o «complex metaphysical conception of personal identity and continuity» (TRV 197, 199) tem a propriedade de ser uma crença comum a povos índios americanos, povos medievais de línguas celtas, muitas tribos africanas, sociedades urbanas como a grega, a do império maia e a dos califados islâmicos. Como se esta surpreendente aceitação de um conjunto de crenças não fosse ainda suficiente, MacIntyre acrescenta ainda que constitui a base de várias teorias filosóficas. A respeito dos mesmos povos, MacIntyre não poderia nunca afirmar que compartilham as mesmas formas de racionalidade. A sofisticação grega e islâmica dificilmente se situa no mesmo plano de povos ameríndios. Como compreender, por conseguinte, este diferente tratamento entre a teoria da mente e uma das suas partes mais importantes, a racionalidade?

O traço principal da descrição que MacIntyre faz da identidade pessoal é o de esta se estruturar segundo uma narrativa que ordena teleologicamente os eventos de uma vida. Qual o conteúdo da narrativa? Algumas categorias são recorrentes: a procura de sentido («my life has the continuity and unity of a quest», TRV 197) e a responsabilidade (uma mente que se apropria de todos os seus actos). Uma leitura conservadora como a que MacIntyre faz das sociedades contemporâneas não pode tolerar a suspeita que o método genealógico de um autor como Foucault lança sobre a aparente unidade do eu, nem, de resto, as dúvidas que alguma da filosofia da mente mais recente pode colocar sobre a identidade (Dennett, Minsky). O drama que reside nesta diferença de tratamento entre as questões da racionalidade e a teoria da mente é conspícuo. MacIntyre pode diagnosticar incessantes conflitos de argumentos que atingem a própria noção de racionalidade. Uma situação diferente acontece a respeito do núcleo duro da pessoa, a identidade, a consciência ou a continuidade no tempo: tolerar diferenças neste *sancta sanctorum* é antecipar o monstruoso político. O não respeito pelo conjunto de crenças que considera universal ou por um conjunto de crenças semelhantes irá permitir repetições mais terríveis de situações em que o século vinte foi fecundo. Os processos de Moscovo, 1984, de Orwell, ou *Darkness at Noon*, de Koestler, são ilustrações da teoria da mente estalinista, tal como as experiências macabras de Mengele ou o mito delirante da conspiração judaica mundial são ilustrações da teoria da mente nazi. Um combate de argumentos é doentio mas nunca tão doloroso quanto um combate sobre teses de identidade pessoal.

4.5. Existem, contudo, elementos semelhantes no modo de MacIntyre equacionar a racionalidade e a mente. O inquérito sobre a primeira está limitado em profundidade e em altura. Em profundidade, porque não desce a um nível em que se demonstra que as leis lógicas estão fora do combate de racionalidades antagónicas (porque são elas excepção?) e que não existem dilemas sobre o princípio da não-contradição ou o princípio da identidade. Em altura, porque a razão macintyreana continua seduzida por um ideal de verdade e, apesar das críticas poderosas que faz aos herdeiros do iluminismo, dos liberais vitorianos até Rawls, por procurarem uma razão universal, reitera a dificuldade em abdicar das propriedades universais da linguagem e dos argumentos quando afirma, estranhamente, que «there is no inconsistency in making universal claims from the standpoint of a tradition»¹⁸. Não pode ser este ideal uma ficção das línguas naturais e dos discursos de preguiçosos filósofos europeus? Os dilemas da racionalidade localizam-se, portanto, numa zona intermédia ou, para a caracterizar de outro modo, de discursos públicos, efémeros, do teatro de virtudes e da pequena política liberal. O inquérito sobre a mente está igualmente esmagado entre dois níveis. MacIntyre não reconhece mérito em se estudar a mente na linha do divórcio entre a ética e a filosofia psicológica. Isto significa que os resultados de investigações como as neurológicas e as dos modelos computacionais irão ser caracterizados como um pequeno feito de uma determinada tradição de inquérito, mas não merecedores da aparente universalidade de crenças compartilhadas por gregos e tribos africanas.

Interessante a este respeito é o modo como MacIntyre critica teorias não éticas da identidade pessoal, como a de Derek Parfit¹⁹. A identidade pessoal não é importante para Parfit, e isto porque a identidade pessoal ao longo do tempo consiste apenas nas várias continuidades, como a do corpo e a da memória, mas não numa alma, ou naquilo que denomina um Further Fact («Personal Identity and

¹⁸ A. MacIntyre, «Précis of *Whose Justice? Which Rationality?*», *Philosophy and Phenomenological Research*, 51: 1 (1991), p. 152.

¹⁹ Derek Parfit, «Personal identity and rationality», *Synthese*, 53 (1982), pp. 227-241. A tese mais desenvolvida de Parfit sobre a identidade pessoal encontra-se em *Reasons and Persons* (Oxford, Clarendon Press, 1984), pp. 199-350. Ver, igualmente, «Personal Identity», in John Perry, ed., *Personal Identity* (Berkeley, University of California Press, 1975), pp. 199-226; «Divided Minds and the Nature of Persons», in Daniel Kolak e Raymond Martin, eds., *Self and Identity: Contemporary Philosophical Issues* (New York, Macmillan, 1991), pp. 82-88; «The Unimportance of Identity», in Henry Harris, ed., *Identity* (Oxford, Clarendon Press, 1991), pp. 13-46.

Rationality», p. 231). A utilização de contrafácticos nas avaliações de identidade e a utilização de experiências mentais – O que aconteceria se me teletransportasse, como em *Star Trek*, e existissem várias cópias simultâneas de mim mesmo? – só pode acontecer porque o complexo de noções metafísicas sobre a identidade, a continuidade e a responsabilidade deixou de ser aceite de um modo geral. É apenas nas ruínas de uma tradição que se pode equacionar de um modo diferente a identidade pessoal (TRV 199). Se bem que não o escreva ostensivamente, idênticas considerações poderiam ser aplicadas aos contos de Arnold Zuboff ou aos *thought experiments* de Dennett.

Num nível superior, o inquérito sobre a mente não pode continuar. Ao defender a unidade narrativa teleológica da mente humana, MacIntyre fica impossibilitado de questionar a existência dos seres da razão, como o sentido, o dever e a normatividade. Neste ponto, compartilha com Kant a impossibilidade de questionar as determinações da razão prática. O imperativo categórico ordena absolutamente e é por isso mesmo opaco ao inquérito. O lirismo algo medieval da ideia de *quest* tem propriedades semelhantes: entender a vida como uma procura estrutura a própria vida, mas o sentido que reside na procura é também opaco ao inquérito. Porque deseja o indivíduo ter sentido na sua vida ou porque deseja ser feliz? Porque não o contrário, desejar o nada ou a infelicidade? O magnetismo exercido pela ideia de *quest* é tão impenetrável quanto o imperativo categórico de Kant.

4.6. O que o liberalismo deve clarificar é como um ser individual possui uma estrutura de racionalidade universal que se determina sempre em preferências e desejos em situações finitas. Um dos rostos da racionalidade universal é a deliberada impessoalidade dos textos enciclopédicos («a studied impersonality», TRV 203). Bem entendido, a racionalidade universal está presente no indivíduo se forem respeitadas algumas condições mínimas, como a educação, o respeito pelos princípios do senso comum, etc. Da mesma forma, a determinação acontece num regime de finitude e é impensável uma excepção. A racionalidade é um atributo universal do humano na crença liberal mas os produtos só podem ser enunciados finitos, desejos finitos, comportamentos finitos e preferências finitas.

Como surgiu uma faculdade comum num tão grande universo de diferenças individuais? A resposta evolutiva é frágil precisamente porque a racionalidade é um dos aspectos da mente que menos depende de circunstâncias evolutivas. As outras tradições que mais compartilham com o liberalismo o problema da unidade do eu são as

gregas, aquela em que se insere Hume e a genealógica (de Nietzsche a Foucault). A aproximação dos problemas políticos da génese da cidade, da formação do governante, da oportunidade astronómica dos nascimentos humanos e das formas de governo à teoria da alma tripartida, em Platão, e a simetria entre o modelo de faculdades da alma e as constituições de cidades, em Aristóteles, são os indícios mais importante do problema da unidade do eu no pensamento político grego. O exemplo mais conspícuo desta dificuldade na Grécia é o dilema de Agamémnon: o rei dos Aqueus desliga-se da sua própria acção afirmando que quem o conduziu a uma decisão precipitada não foi ele mesmo mas Ate, a perniciosa filha de Zeus. Seria possível discernir em Antígona um outro exemplo grego de como a decisão moral obriga a equacionar o problema da unidade do eu. Curiosamente, afirma MacIntyre no artigo «Moral Dilemmas», um contemporâneo estaria mais perdido nos dilemas de Agamémnon e Antígona do que os próprios devido ao estado caótico em que se encontra o discurso moral hodierno e à maior facilidade que alguém tem em se encontrar num dilema moral sem solução aparente: «this is a sign that with us in our time and culture it has become easier than it was to find oneself in a moral dilemma» (p. 367).

4.7. O método genealógico, todavia, proporciona a MacIntyre as considerações mais longas sobre o problema da identidade pessoal. A desconstrução de conceitos e estruturas teóricas promovida pela genealogia, de *A Genealogia da Moral* de Nietzsche a *Le souci de soi* de Foucault, e a sua denúncia como máscaras da vontade de domínio, faz nascer muitas dificuldades na teoria da mente pressuposta por este método. O crítico genealogista é aparentemente uma excepção dentro das construções culturais: o ponto de vista donde diagnostica as enfermidades da cultura é mais resistente do que os objectos que são analisados. A caracterização de MacIntyre é violenta porque discerne atrás da narrativa genealógica uma narrativa-sombra em que o genealogista se auto-congratula pelas suas capacidades de resistência²⁰ à sedução do domínio (TRV 209). O autor da genealogia tem

²⁰ É interessante questionar se MacIntyre não reitera o mesmo espírito de auto-congratulação nas suas análises históricas. Como muito bem sublinhou William K. Frankena (1983, p. 584), «MacIntyre portrays himself as a restorer of an old tradition that suffered a catastrophe in modern times». Se recusa os critérios de racionalidade universal, como garantir que aquilo que afirma negativamente sobre os expoentes da genealogia não se aplica igualmente a si?

dificuldade em demonstrar porque é excepção o seu ponto de vista: «the genealogist has to ascribe to the genealogical self a continuity of deliberate purpose and a commitment to that purpose which can only be ascribed to a self not to be dissolved» (TRV 54, 210). As atribuições de responsabilidade pelos comportamentos implicam que a continuidade de um indivíduo seja mais óbvia que a aparente descontinuidade dos seus discursos. O abandono da ilusão e da auto-ilusão proposto pela crítica genealógica implica a continuidade de um eu detentor de diferentes registos conceptuais e de múltiplos conteúdos mentais. O indivíduo iludido por construções discursivas que limitam o seu comportamento e promovem o poder de outrem sobre si mesmo é o mesmo indivíduo que compreendeu como a sua mentalidade não o favorece e, pelo contrário, o escraviza. Os enunciados podem variar mas a função autoral dos mesmos não pode variar. A fragilidade da genealogia a este respeito talvez se ligue à utilização de uma linguagem com estruturas metafísicas incontornáveis. Neste ponto, a problemática linha contínua da identidade pessoal duplica uma outra dificuldade da genealogia: referindo-se a *Les mots et les choses*, de Foucault, MacIntyre demonstra como uma obra sobre esquemas incomensuráveis de classificação e representação é ela mesma organizada segundo um esquema de classificação e representação (TRV 51). Por muito que, de Nietzsche a Foucault, se tenha feito um esforço para denunciar as concepções substancialistas do eu, a linguagem utilizada impediu que esse projecto fosse realizado na totalidade; os modos de representação reiteram esse fracasso.

É, pois, claro que as muitas teorias da racionalidade prática têm que tomar implícita ou explicitamente uma teoria da mente como suporte do raciocínio que conduz à acção. São muitas as dificuldades na compreensão da mente do agente moral: a unidade do eu, a construção da intenção de realizar um acto, a constância da intenção, a premeditação ou a impulsividade, a cegueira mental momentânea, as alegações de perda de razão e de loucura temporária, o processo de avaliação das situações em que se encontra o agente, a independência da razão em relação a outros determinantes da acção, o papel das emoções, a selectividade da memória, o peso atenuante das experiências passadas, a existência na mente do agente de enunciados normativos não susceptíveis de serem derivados da experiência, etc. Como se viu, deste conjunto vasto de aspectos em que a racionalidade prática desenvolve problemas de teoria da mente MacIntyre começa por sublinhar o problema da identidade. Não é o único. É importante questionar qual o modelo da mente com que trabalha MacIntyre.

4.8. O modelo da mente defendido por MacIntyre é apresentado em oposição directa a dois outros importantes modelos, o cartesiano e o materialista: «the intellect is not to be thought of as either a Cartesian mind or a materialist brain, but as that through which thinking individuals relate themselves to each other and to natural and social objects as these present themselves to them» (WJ 355). A que se deve a recusa de um modelo cartesiano da mente? São conhecidas as suas propriedades mais importantes: a existência no cérebro de um ponto único em que acontece a junção do mental com o físico e a capacidade do pensamento em chegar a verdades absolutas evidentes. Uma moral construída sobre o modelo cartesiano da mente dificilmente é sensível à vida em comunidade e às tradições. A evidência que o cartesiano procura para hierarquizar os seus objectos mentais é estranha à racionalidade interior às tradições. Isto não significa que as tradições não valorizem um conhecimento seguro. O modo de o alcançar não é, porém, cartesiano. Assim, do ponto de vista de MacIntyre, admitir a existência de dificuldades na tradução entre universos linguísticos diferentes e de uma forte incomensurabilidade entre sistemas de pensamento pode ser o início não só de um debate racional mas de um tipo de debate em que uma das partes emerge como racionalmente superior. É neste sentido apenas que uma razão ligada a práticas históricas e a tradições pode desejar a evidência e o conhecimento certo. Uma teoria da mente cartesiana subscreve a respeito da vida comunitária um comportamento provisório; a respeito das tradições, uma moral de matriz cartesiana interpreta-as como superstições pouco ou nada racionais. Diferentes são as dificuldades que o modelo materialista da mente coloca. Em primeiro lugar, a sustentação da identidade pessoal. Como pode um objecto espacial produzir uma experiência de um ser que se sente a si mesmo como uno? De um modo mais profundo, o modelo materialista nada auxilia a compreensão do conjunto metafísico de noções sobre a apropriação total que um eu pode fazer dos seus actos em ordem a ser responsável pelos mesmos. Todavia, o materialismo é importante para outros aspectos do comportamento, sobretudo na questão do livre-arbítrio.

MacIntyre procura um modelo de actividade mental que descreva com fidelidade a racionalidade das tradições de inquérito e a vida em comunidade. Uma das notas críticas ²¹ que faz à monumental obra de

²¹ A. MacIntyre, «Critical remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor», *Philosophy and Phenomenological Research*, 54: 1 (1994), pp. 187-190. Para além de questionar este aspecto da continuidade dos discursos sobre a interioridade, a crítica

Charles Taylor, *The Sources of the Self*, é de esta não descrever de modo suficientemente claro a forma como diferentes expoentes da subjectividade constituem descontinuidades numa tradição. Existem linhas de ruptura nos discursos sobre a interioridade e a consciência. Escritores como Pound, Eliot ou Joyce representam uma relação do eu consigo mesmo e com os outros muito diferente da representação que dessa relação é feita por tomistas ou por cartesianos. A aproximação entre a ética e a filosofia da mente é inevitável do seu ponto de vista. Neste ponto, MacIntyre reitera um problema recorrente (o platonismo político apoia-se sobre múltiplas descrições da arquitectura da alma, o aristotelismo funda-se sobre uma doutrina da mente, o estilo do enciclopedista é o de uma deliberada impessoalidade, o liberalismo promove uma teoria da mente de agentes racionais). Mesmo o autor que mais contribuiu para a fantasmagorização do agente moral e para a separação entre moral e filosofia da mente, Kant, equaciona precisamente este assunto: as determinações da razão prática (categorias da liberdade) estão em conformidade com as categorias do entendimento ou da natureza; as primeiras têm por fundamento a forma de uma vontade pura; as segundas, as formas puras da sensibilidade.

Para MacIntyre, uma tradição avança com aproximações sucessivas a uma verdade final e não depende da apropriação que uma mente possa fazer da verdade total: «implicit in the rationality of such enquiry there is indeed a conception of a final truth» (WJ 360). A concepção de verdade em MacIntyre mimetiza a sua teoria da racionalidade interior às tradições de inquérito intelectual. Também nela acontece a recusa de uma relação de adequação ou correspondência entre juízos e os objectos representados nos juízos. As realidades que a mente encontra revelam-se como são («those realities which mind encounters reveal themselves as they are, the presented, the manifest, the unhidden», WJ 357). O erro, os julgamentos falsos e as crenças infundadas nada informam sobre os objectos, mas muito transmitem

geral à obra de Taylor é uma pequena ilustração do modo como MacIntyre entende a racionalidade: estruturada em termos históricos mas com uma sedução perene por critérios superiores a uma tradição particular. Existe uma nota paradoxal nesta crítica a Taylor. Se existem muitos modos de fazer sentido nas vidas humanas e muitos bens a alcançar, como distinguir o bem genuíno do simulacro ilusório? Uma escolha entre dois grupos de bens deverá ser racional. Precisamente, o núcleo do problema está em descobrir o que torna racional a escolha. O que MacIntyre parece censurar a Taylor é a ausência de critérios (supra-históricos) para um eu escolher um modo de vida ou um grupo de bens (práticas históricas efectivas).

sobre o fracasso da mente («it is mind which stands in need of correction», WJ 357). O que faz a mente humana segundo é concedida por MacIntyre? No contexto do mundo natural e social, actua, identifica, reúne, separa, chama, responde, aponta, agarra, classifica, reconhece, parte, constrói, e muitas mais actividades (WJ 356). O que é importante sublinhar é que não se trata de uma mente cartesiana que solitariamente procura evidências nem de uma mente hegeliana (WJ 361) que se apropria de todos os produtos culturais de uma época. A forma de representação desta mente não passa pela duplicação pictórica do real mas por imagens, expectativas e memórias («representation is not as such picturing, but re-presentation», WJ 357). A representação mental não procura mimetizar o real. O critério de adequação ou inadequação está ligado a um propósito específico da mente. É inútil, deste ponto de vista, inquirir se a teoria dos céus de um bosquímano é mais ou menos correcta do que a relatividade. O propósito da mente de um bosquímano em sobreviver num ambiente difícil torna toda a informação relativista sobre a curvatura da luz na proximidade de campos gravitacionais fortes absolutamente inútil. O contrário também é verdadeiro: a preocupação de um astrofísico contemporâneo em construir uma teoria dos céus absolutamente verdadeira é um luxo inútil para o bosquímano.

4.9. MacIntyre tem uma audiência a quem dirige o seu discurso: os que enfrentam a fragmentação do discurso moral contemporâneo e os que procuram decidir entre teorias rivais (WJ 393). Esta audiência reitera a dificuldade do antropólogo em tentar compreender as palavras de uma razão que não é a sua. O momento inicial dessas pessoas é caracterizado por uma elevada complexidade: têm uma linguagem, os valores dessa linguagem, leram alguns textos, estão abertos a argumentos sobre problemas que consideram incontornáveis. O choque do reconhecimento acontece quando adquirem a capacidade para se descobrirem em casa numa dada tradição. Esta noção de um «genuine intellectual encounter» (WJ 393) é de grande optimismo, sobretudo quando se tem presente que muitos dos problemas equacionados ficam sem resposta satisfatória. O encontro intelectual genuíno não é, porém, a terapia para o conflito permanente na racionalidade, nos catálogos de virtudes, na teoria da mente, na política, na moral e na justiça. Talvez não exista qualquer remédio para o conflito, os dilemas e a falta de acordo.

Resumo

Este artigo procura sublinhar na obra de Alasdair MacIntyre (historiador da ética e crítico da sociedade contemporânea) a relação entre os dilemas morais e a racionalidade humana. Os primeiros obrigam a equacionar temas como a natureza do acordo entre teses em conflito, as razões do desacordo frequente e profundo, os modos de argumentação, o processo de decisão, a racionalidade prática, a base antropológica e histórica da razão humana. A racionalidade como dimensão da mente humana tem na obra de MacIntyre muitos aspectos: a relação entre racionalidade prática e racionalidade teórica, a recusa da teoria da verdade por correspondência, a representação cognitiva, as formas de inquérito moral. São criticadas algumas ideias de MacIntyre sobre a racionalidade humana mínima e sobre a teoria da identidade pessoal. Este autor é ambíguo ao traçar a linha de fronteira entre diferentes formas de racionalidade; não é clara a caracterização dos graus mínimos de racionalidade; não é demonstrado que a análise de MacIntyre seja muito diferente da análise dos autores do método genealógico, por exemplo Nietzsche e Foucault. Este artigo baseia-se sobretudo nas três obras principais de MacIntyre: *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.

Abstract

This paper tries to highlight the relation between moral dilemmas and human rationality in the work of Alasdair MacIntyre (historian of ethical thought and critic of contemporary society). Moral dilemmas unfold a vast set of themes such as the nature of the agreement between theses in conflict, the reasons for frequent and deep disagreement, the forms of argumentation, the decision-making process, practical rationality, the anthropological and historical basis of human reason. Rationality, as a dimension of the human mind, has many aspects in MacIntyre's work: the relation between practical rationality and theoretical rationality, the refusal of the correspondence theory of truth, cognitive representation, and the paths of moral enquiry. Some ideas about minimal human rationality and personal identity theory are criticized. This author is ambiguous when he draws the borderline between different forms of rationality; the way in which he describes the minimum requirements of rationality is not clear; the analysis fostered by MacIntyre is not demonstrated to possess a conspicuous difference when compared to the analysis undertaken by the authors behind the genealogical method, for instance Nietzsche and Foucault. This paper draws mainly on the three major works by MacIntyre: *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*.